

<https://helda.helsinki.fi>

De iustificatione

Saarinen, Risto

2013

Saarinen , R 2013 , ' De iustificatione ' , Teologinen Aikakauskirja , Vuosikerta. 118 , Nro 4 ,
Sivut 291-304 .

<http://hdl.handle.net/10138/302095>

acceptedVersion

Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.

This is an electronic reprint of the original article.

This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.

Please cite the original version.

De iustificatione

Risto Saarinen

Ekumenian aikakaudella keskustelu vanhurskauttamisopista on keskittynyt niin kutsuttuun efektiiviseen vanhurskauttamiseen eli vanhurskaaksi tekemiseen. Tämän ulottuvuuden puutteesta Trenton konsiili tuomitsi reformaation kirkot.¹ Reformaatiota edustavilla ekumeenisilla teologeilla on siksi intressi näyttää, että kyseinen ulottuvuus sisältyy heidänkin oppiinsa. Toisaalta ekumeniaa vastustavilla protestanteilla (ja katolilaisilla) on intressi näyttää, että reformaation ajattelussa niin kutsuttu forensinen² vanhurskauttamisoppi on aina ensisijainen tai jopa ainoa vanhurskauttamisen ulottuvuus. Itse forensisen vanhurskauttamisen merkitys ja sisältö ei juuri ole ollut keskustelun kohteena. Nämä yleiset trendit voidaan nähdä myös suomalaisessa keskustelussa.³

Tässä artikkelissa keskityn oikeudelliseen eli forensiseen vanhurskauttamiseen eli vanhurskaaksi ”lukemiseen” taikka ”julistamiseen”. Tarkoitukseni on esitellä sen teologisesti kiehtovia puolia, jotka ovat jääneet ekumeenisen intressin varjoon. Esiinnyn leimallisesti niin kutsutun uuden suomalaisen Luther-tulkinnan edustajana, mutta ajattelen myös, että tämä Tuomo Mannermaan perustama koulukunta on hieman laiminlyönyt perustyötään forensisen vanhurskauttamisopin osalta.⁴ Artikkelini pyrkii korjaamaan tätä laiminlyöntiä. En juurikaan ota kantaa tunnustuksellisiin kiistakysymyksiin; nähdäkseni on hyödyllistä pohtia vanhurskauttamisoppia niistä erillään, puhtaasti teologisen mielenkiinnon kohteena.

Varoitan lukijaa jo etukäteen seuraavien sivujen moniaineksisuudesta sekä pienten ja suurten asioiden vaihtelusta. Vanhurskauttamisen detaljeista kiinnostuneet eivät yleensä ole järin perehtyneitä politiikan ja oikeustermnologian maastoon, eikä toisin päin. Dogmihistorian terminselittäjät eivät ole juristeja eivätkä yhteiskuntakeskustelijat yleensä luterilaista tunnustusta. Kun väitän näiden kaikkien olevan yhteydessä keskenään, se edellyttää lukijalta avaramielisyyttä. Toivottavasti varoitus voi samalla houkuttaa lukemiseen.

¹ Tridentinum 1984, 44-48, erit. artikkelit 9-14.

² Käytän oikeustieteiden yhden s-kirjaimen mukaista kirjoitusasua. Teologit ovat usein puhuneet ”forensisesta”, esim. Teinonen 1999, 113.

³ Viimeksi teoksessa *Evangelium benedictum* 2013.

⁴ Merkittävin tutkimus näiltä osin on Vainio 2004, joka myös muita enemmän ottaa forensisen puolen huomioon.

Yleiset opit: Paavali

Vanhurskauttamisoppi on niin laajasti keskusteltu ja monipuolinen aihepiiri, että kattavuuteen pyrkiminen on artikkelin mitoissa mahdotonta. Lisäksi vanhurskauttamisopilla on protestantismissa varsinaista käsitesisältöään laajempi symbolinen taikka otsikkokäyttö, jonka puitteissa vanhurskauttamiseen sisällytetään lähes kaikki pelastukseen ja Kristuksen työhön liittyvät asiat.⁵ Ensimmäinen rajaukseni onkin tämän laajemman käytön poissulkeminen: keskustelen suppeammin nimenomaan vanhurskauttamisen käsitteen sisällöstä ja teologisesta merkityksestä. Toisena rajauksena on kaiken etiikkaan liittyvän pohdinnan poisjättäminen; esitykseni on nimenomaan dogmaattinen.

Näin rajattunakin käsitteen sisällön hahmotus on huomattavan vaikeaa ja helposti rönstyilevää. Esitän siksi lisärajausina kokoelman sääntöjä, joita kutsun ”yleisiksi opeiksi”. Yleiset opit ovat kirjallisuudessa usein esiintyviä käsityksiä, joita aikojen kuluessa ovat kannattaneet monet eri ajattelijat; ne ovat ikään kuin lintuperspektiivi, josta käsin lähdetään tarkempaan pohdintaan. Esitän yleiset opit tukeutuen eksegeettiisi N. T. (Tom) Wrightin puheenvuoroon *Justification* (2009). Teos tarjoaa hyviä kiteytyksiä forensisen vanhurskauttamisen selkeään määrittelyyn. Samalla siihen sisältyy ongelmia, jotka mainitsen erikseen. Wrightin mukaan vanhurskauttaminen edellyttää aivan olennaisesti vanhatestamentillisen käsityksen oikeusistunnosta. Forensinen vanhurskauttaminen voidaan siksi perustella jokseenkin kokonaan Raamatulla, erityisesti Paavalin Roomalaiskirjeellä.

Paavalilaisen oikeusterminologian lähtökohtana ovat verbi vanhurskauttaa (kr. *dikaioō*, lat. *iustificare*) ja nominit vanhurskaus (kr. *dikaïosynê*, lat. *iustitia*), vanhurskas (kr. *dikaïos*, lat. *iustus*) sekä vanhurskauttaminen (kr. *dikaïōsis*, lat. *iustificatio*). Suomen kielen sanat esiintyvät vain uskonnollisessa kielessä, mutta esimerkiksi englannin ja saksan vanhurskauttamista tarkoittavilla termeillä (*justification*, *Rechtfertigung*) on myös ei-uskonnollinen käyttö merkityksessä ”oikeutus, oikeuttaminen”. Vaikka englannin ja saksankin puhujien on pidettävä erillään uskonnollinen ja ei-uskonnollinen käyttö, on termin samuudella tärkeä ymmärtämistä auttava tehtävä. Tätä ajankohtaistaa sekin, että ei-uskonnolliset termit *justification* ja *Rechtfertigung* ovat tärkeitä nykyfilosofian ja yhteiskuntatieteiden työvälineitä. Toisaalta ei-uskonnollinen ja uskonnollinen ominaisuus

⁵ Laajasta vs. tarkasta käytöstä esim. Wright 2009, 59-60. Hän suosittaa teosta

ilmaistaan englanniksikin eri sanoilla (justice, righteousness; suom. oikeudenmukaisuus, vanhurskaus).

Nimenomaan forensisesta näkökulmasta käsin olisi teoriassa mahdollista, että suomenkin uskonnollinen kieli korvaisi ”vanhurskauttamisen” ”oikeuttamisella”; tyydyn kuitenkin tässä artikkelissa perinteiseen suomalaiseen terminologiaan. Yleisten oppien tasolla kreikan ja latinan termien eroa pidetään merkittävänä, sillä latinan *iustificatio* sisältää jo käsityksen vanhurskaaksi tekemisestä (verbi *facere*). Yleisesti ajatellaan myös niin, että Augustinus loi länsimaiseen teologiaan sellaisen käytännön, että vanhurskauttaminen on prosessuaalista tekemistä, joka johtaa armon saamisesta lopulliseen pelastukseen ja kunniaan. Latinankielinen augustinolainen teologia on siis sekä vanhurskaaksi tekemisen että symbolisesti kaikenkattavan vanhurskauttamisopin pontimena.⁶

Uuden testamentin kreikan sana *dikaiōsis* ei sisällä vanhurskaaksi tekemistä ainakaan samalla merkityksen tasolla kuin latinan ”serkkunsa”.⁷ Asiaa mutkistaa sanan harvinaisuus UT:ssa (Room. 4:25, 5:18); oppia tulee siksi pikemmin hahmottaa *dikaioō*-verbistä sekä termeistä *dikaios*, *dikaiōma* ja *dikaiosynē* käsin. Viimeksimainittu esiintyy terminä myös klassisessa filosofiassa merkityksessä ”oikeudenmukaisuus”. Yleisenä oppina ajatellaan, että Paavalin termi vanhurskaus poikkeaa klassisen filosofian oikeudenmukaisuudesta, koska Paavalin käytön taustalla on hebran *sedeq*-termi. Mutta miten se tarkkaan ottaen poikkeaa?

Seuraan Wrightin näkemystä, jonka mukaan Septuagintan ja Paavalin *dikaiosynē* tarkoittaa ”normin mukaisuutta”.⁸ Normina toimii Jumalan julkilausuttu tahto, jonka hän ilmaisi Abrahamille (1. Moos. 15). Tahdonilmaisu juuri Abrahamille on olennainen siksi, että forensisen vanhurskauttamisopin keskeinen raamattuperusta on Room. 3:21-4:25, joka käsittelee tätä tahdonilmaisua. Yleisten oppien lintuperspektiivistä käsin voitaneen sanoa, että kyseessä on Jumalan koko tahto, jonka lähteenä ovat myös tahdonilmaisu Moosekselle sekä luomistahto ja rakkauden kaksoiskäsky.

Paavalille keskeinen ”Jumalan *dikaiosynē*” tarkoittaa Wrightin mukaan yksinkertaisesti sitä, että Jumala toimii itse asettamansa normin ja Abrahamille annetun lupauksen mukaisesti. Abrahamille puolestaan luettiin hänen uskonsa vanhurskaudeksi (1. Moos. 15:6,

McGrath 1986, joka on laajan käytön historia. Merkittävin uudempi kirja on Jüngel 1998.

⁶ Näin esim. Wright 2009, 81.

⁷ Wright 2009, 68 puhuu latinan serkuista. Samaan tapaan Tietz 2004.

⁸ Wright 2009, 46.

Room. 4:5). Raamatullinen uskon käsite on Wrightin mukaan ”uskollisuutta”. Abrahamin *dikaioсынê*:ksi luettiin siis hänen uskollisuutensa, jonka myötä hänet todettiin Jumalan tahdon eli normin mukaiseksi. Vastaavasti Jumalan vanhurskaudessa Jumala toimii itselleen uskollisesti merkityksessä ”oman norminsa mukaisesti”.⁹

Näistä aineksista Wright esittää yleisen opin, jonka mukaan raamatullinen vanhurskaus on käsitteelliseltä sisällöltään ”liittouskollisuutta”.¹⁰ Anglikaanina hän kiirehtii toteamaan, ettei ymmärrä liittoa kapean kalvinistisesti, vaan liitto tarkoittaa Jumalan koko pelastushistoriallista suunnitelmaa ja siinä mielessä hänen koko tahtoaan.¹¹ Yksinkertaistetusti siis Jumalan normi on koko hänen tahtonsa, johon ”liitto” lyhenteen omaisesti ja Room 3-4:ää esiin nostaen viittaa. Liiton käsite liittyy Wrightillä lisäksi Israelin erityiseen asemaan, johon en tällä erää puutu muuten kuin toteamalla, että forensisen vanhurskauden korostus voi niin haluttaessa antaa aineksia myös juutalaisuuden myönteiseen integrointiin.

Jumala on siis aina vanhurskas toimiessaan oman tahtonsa ja liittonsa mukaisesti. Ihminen on vanhurskas toimiessaan Jumalan normin mukaisesti. Synnin vuoksi ihminen ei tähän kykene, mutta ihminen voi silti uskollaan osoittaa eräänlaista periaatteellista uskollisuuttaan Jumalan tahdolle. Tämä uskollisuus voidaan ”lukea” hänelle vanhurskaudeksi.

”Vanhurskauttaminen” on Wrightille keskeisesti juuri tätä hyväksilukemista. Hänen mukaansa koko paavalilainen vanhurskauttamisoppi, ja aivan erityisesti Room. 3:21-4:25, pitää ymmärtää läpikotaisin oikeudellisena tapahtumana. Jumala toimii kosmisessa oikeusistuimessa tuomarina. Hänen tahtonsa ja liittonsa ihmisten kanssa on se normi, jonka seuraamisesta ja rikkomisesta tuomioistuin päättää. Syytettynä on ihminen, sillä lähtökohtaisesti ihmiset ovat rikkoneet tätä normia. Abrahamin kaltainen uskollisuus liittotahdolle voi kuitenkin oikeusistuimessa toimia sellaisena tekijänä, jonka vaikutuksesta syytetty voidaan ”lukea vanhurskaaksi”. Tällöin tuomari toteaa ja julistaa hänet vapaaksi syytöksistä.¹²

Wright korostaa, että tällainen ”vanhurskauttaminen” tarkoittaa tilaa eli statusta, jonka oikeuden lausuma saa aikaan syytetystä. Status on eri asia kuin ihmisen moraalinen luonne taikka parantuminen: hyväksilukemisessa on kyse vain siitä, että oikeus on ollut suosiollinen

⁹ Wright 2009, 46-49, 96-97.

¹⁰ Wright 2009, 48, 154-156.

¹¹ Wright 2009, 48.

¹² Wright 2009, 44, 49-51, 69-70.

tätä kohtaan.¹³ Wright vastustaa niin kutsuttua imputaatiota, sillä hän katsoo että hyväksilukemisessa ei anneta ihmiselle mitään, vaan ainoastaan todetaan tuomarin suosion myötä tällä olevan kyseinen *dikaio*-status. Syytetyn hyväksi on luettu hänen uskollisuutensa Jumalalle. Toki Wrightin mukaan kristillisessä pelastustapahtumassa parantumista ja lahjansiirtoakin tapahtuu, mutta nämä kuuluvat laajemman ”pelastuksen” ja ”pyhityksen” piiriin. Vanhurskauttaminen on vain osa pelastusta, samaan tapaan kuin ohjauspyörä on osa autoa: yhtäältä sen välityksellä kaikki muukin toimii, mutta se ei itse ole kaikki.¹⁴

Wrightin käsityksen etuna on, että sen myötä forensinen vanhurskauttaminen voidaan ymmärtää läpikotaisin raamatullisena oppina, tarvitsematta turvautua esimerkiksi myöhempiin sovituspöppöihin. Yleisten oppien tasolla on silti syytä nähdä erikielisten raamatunkäännösten vaikutus asiaan.

”Lukemista” tarkoittava Paavalin verbi, *logizomai*, liittyy päättelyyn ja laskemiseen, jotka ovat järjen eli logoksen tehtäviä. Englannin ja saksan käännökset puhuvatkin vanhurskaaksi ”laskemisesta” (reckon, rechnen johdoksineen). Suomeksi vuoden 1938 käännös puhuu ”vanhurskaaksi lukemisesta”, nykykäännös (1992) puolestaan ”vanhurskaaksi katsomisesta”. Evankelis-luterilaisten tunnustuskirjojen nykykäännös (1990) säilyttää enimmäkseen ”lukemisen”. Niin lukeminen kuin laskeminenkin vievät ajatukset herkästi taivaalliseen kirjanpitoon, jonka myötä oikeudellinen kieli kääntyy taloudenpidon kielen suuntaan.

Menemättä sen pidemmälle vaikeaan eksegeettiseen keskusteluun esitän yleisen opin, jonka mukaan *logizomai* ei vanhurskauttamisessa tarkoita ekonomista kauppatoimintaa, vaan Jumalan *toteavaa tunnustamista*: sinut vapautetaan syytöksistä uskollisuutesi tähden. Tällaisen tunnustuksen perusteena ei ole ansio eikä se muuta ihmisessä mitään muuta kuin hänen statuksensa. Suomen verbit todeta, tunnustaa ja katsoa ovat kovin laveita; tarkoitan sitä mitä englanniksi ilmaisee ”consider as”. Myös deklaraation eli julistamisen aspekti sekä hyväksilukemisen ajatus ovat statuksen muuttamisessa mukana, mutta ikään kuin matalalla profiililla: deklaraatio ei ole kohteessaan uutta luova teko, eikä hyväksilukemisessa ole varsinaista krediitti-tiliä käyttävää kauppatoimintaa, vaan korkeintaan jonkinlainen debitin ohittaminen.

Yleiset opit: imputaatio

¹³ Wright 2009, 70-71.

Asiaa mutkistaa se, että *logizomai*-verbin käännöksenä Vulgatassa ovat verbit *reputare* (esim. Room. 4:3,5,9) sekä *imputare* (Room. 4:4,8, 5:13). Nämä verbit tarkoittavat laskemista, mutta eritoten *imputare*-sanassa kuuluu myös antaminen ja vastaanotto. Paavalin siteeraamissa kohdissa 1. Moos. 15:6 ja Ps. 32:2 (Septuaginta: molemmissa *logizomai*) Vulgata käyttää verbejä *reputare* ja *imputare*. Kun Wright korostaa, ettei Paavali koskaan puhu ”imputoidusta vanhurskaudesta”¹⁵, kyseessä on puolittuus, sillä läntinen kristikunta on mainitnut Roomalaiskirjeen kohdat hyvin pitkään lukenut *imputatio*-käsitteen valossa ja lisäksi ajatellut imputaation ja reputaation synonyymeiksi. Wright onnistuu kuitenkin valottamaan erästä tärkeää yleistä oppia: on täysin mahdollista rakentaa tiukasti forensinen vanhurskauttamisoppi ilman imputaation käsitettä, ja näin tekevä voi tulkita imputaation käsitteen jälkikäteen mukaan pyrkimisen heikentävän forensista vanhurskauttamisoppia.

Wrightia seuraava historioitsija voisi näin teoriassa argumentoida, että Luther nimenomaan raamatunkäännöstyönsä perusteella kykeni irtautumaan latinalaisesta perinteestä ja sen myötä Vulgatasta ja Augustinuksesta. Näin hänen vanhurskauttamisoppinsakin olisi puhdistunut *facere*-verbin ja häälyvän imputaatiokäsitteen aiheuttamasta väärästä efektiivisyydestä ja onnistunut lähentymään aitopaavalilaista statuksen hyväksilukemista. Ajatuskulun mukaan tässä juutalaisen lainkäytön ja liittouuskollisuuden maastossa olisi forensisen vanhurskauttamisen alkusisältö, joka siis on latinalais-katolisoivasta teologiasta erilainen. Näin konstruoituu läpikotaisin forensinen ja samalla antikatolinen vanhurskauttamisoppi.

Monet tunnustukselliset protestantit ovat kuitenkin katsoneet latinalaisen imputaatiokäsitteen nimenomaan kuuluvan reformaation vanhurskauttamisoppiin, ja jopa kolmena varianttina siten, että (i) syntien ei-lukemisen (*non-imputatio peccati*) ja (ii) uskollisuuden hyväksilukemisen (*imputatio fidei*) kanssa toimii (iii) ns. *imputatio iustitiae Christi*, Kristuksen vanhurskauden hyväksilukeminen kristitylle.¹⁶ Wright on erityisen allerginen imputaation variantille (iii) ja pitää sitä vieraana Paavalin vanhurskauttamis-ajatukselle.¹⁷

¹⁴ Wright 2009, 47, 66-68, 71.

¹⁵ Wright 2009, 30.

¹⁶ Rolf 2008, 27. Suomalaisessa herätysliiketeologiassa tyypillisesti esim. Väisänen 1997, 26-27.

¹⁷ Wright 2009, 29.

Nähdäkseni on selvää, että reformaatio kielitaidostaan huolimatta on monin tavoin kiinni latinankielisessä Raamatussa ja sitä seuraavassa terminologiassa. Kun Augsburgin tunnustus (CA) IV toteaa, että ”tämän uskon Jumala lukee [lat. *imputat*, saks. *zurechnen*] edessään kelpaavaksi vanhurskaudeksi (Room. 3 ja 4)”¹⁸, kyseessä on Vulgatan kielenkäytöstä seuraava imputaatiokäsitys. Tärkeää on havaita, että Wrightin Paavali-tulkinnalle rinnakkaisesti CA:ssa hyväksiluetaan nimenomaan usko (ii) eikä suoraan Kristuksen vanhurskaus (iii).

Yleisesti ottaen myös reformaation puhetapa ”jumalattoman vanhurskauttamisesta” tukeutuu fraasiin *credenti autem in eum qui iustificat impium reputatur fides eius ad iustitiam* (Room 4:5 Vulgata). Jo Tuomas Akvinolainen opettaa jumalattoman vanhurskauttamisen olevan syntien anteeksiantamista¹⁹, niin kuin Room. 4:5-8 antaa aiheen ymmärtää. Tässä mielessä forensinen vanhurskauttaminen on läntisen kristikunnan yhteinen oppi. Sen muotoilemiseksi ei tarvita irtautumista latinalaisesta teologiasta. Toisaalta pidän kreikan ja latinan sanojen painotuseroja kyllä olennaisina.

Augustinus ja Tuomas pitävät jumalattoman vanhurskauttamista (so. syntien anteeksiantamista) Jumalan suurimpana tekona, luomistakin suurempana. Luther lisää, että ns. *iustificatio maxima* on nimenomaan imputaatio.²⁰ Tämän koko läntisen teologian yleisen opin valossa voitaisiin väittää, että pelastuksen täyteys on jo forensisessa vanhurskauttamisessa eikä efektiivinen vanhurskaaksi tekeminen tuo siihen mitään laadullisesti uutta taikka suurempaa. Väite on esimerkiksi Trenton päätösten valossa kiistanalainen²¹, mutta yleinen oppi anteeksiantamisesta ja imputaatiosta Jumalan suurimpana tekona on syytä tuntea ja muistaa.

Jätän huomiotta monet muut yleiset opit, erityisesti vanhurskauttamisen ja Kristus-yhteyden keskinäisen suhteen sekä vanhurskauttamisen ajallisen keston ja suhteen muihin

¹⁸ Tunnustuskirjat 1990, 53.

¹⁹ Summa theol. II/1 q113 a1, a9.

²⁰ Augustinus: In Joh., PL 35, 1823; Tuomas: Summa theol. II/1 q113 a9; Luther: WA 39/1, 112, 8-13.

²¹ Tridentinum 1984, 34-35: ”Vanhurskauttaminen, joka ei ole pelkkää syntien anteeksiantamista vaan sen lisäksi myös sisäisen ihmisen pyhittämistä ... vanhurskauttamisessa ihminen vastaanottaa samanaikaisesti syntien anteeksiantamisen kanssa häneen vuodatetut uskon, toivon ja rakkauden lahjat Jeesuksen Kristuksen kautta.” Tietenkään Trenton tarkoitus ei ole vähätellä syntien anteeksiantamusta, ja kaikki kristityt opettavat anteeksiantamuksen kohteessa itsessään myös syntyvän osallisuuden asiaan. Tässä

pelastusopin käsitteisiin. Nämä kaikki ovat tärkeitä ja vaikeita kysymyksiä.²² Keskityn sellaiseen Jumalan vanhurskauttavaan työhön, jota kuvataan *logizomai*-verbillä sekä sen vastineilla *imputare* ja *reputare*.

Tarkastelen seuraavassa kolmea mielestäni tärkeää systemaattista aihealuetta: (1) Lutherin imputaatiokäsitystä, (2) anteeksiantamisen teologista sisältöä ja (3) nykyisen yhteiskuntamme ”tunnustamisen” ja ”oikeuttamisen” käsitteitä. Liitän kaikki nämä teemat forensisen vanhurskauttamisopin maastoon.

Lutherin imputaatiokäsitys

Sibylle Rolf on laajassa tutkimuksessaan analysoinut perinpohjaisesti sen, miten Martti Luther käyttää käsitteitä *imputatio* ja *reputatio*. Hänen mukaansa Lutherille keskeisiä ovat (i) *non-imputatio* ja (ii) *imputatio fidei*, mutta sen sijaan (iii) *imputatio iustitiae Christi* tematisoituu varsinaisesti vasta Flaciuksesta alkavassa ortodoksiassa. Tähän on tosin lisättävä, että ”Kristus on itse uskossa läsnä” ja siinä mielessä merkitys (ii) tulee jo Lutherilla lähemmäksi merkitystä (iii).²³ Niin Rolf kuin Wright²⁴ nostavat tässä yhteydessä esiin Lutherillekin tärkeän ”Jeesuksen Kristuksen uskon” (Gal. 2:16-20), ilmauksen jossa usko saa kristologisen luonteen. Varsinaista lunastavaa kauppamekanismia variantti (iii) ei kuitenkaan Lutherilla saa vielä aikaan.

Rolf keskustelelee tässä yhteydessä laajasti Tuomo Mannermaan ja hänen oppilaidensa Luther-tulkinnasta ja tulee sellaiseen tulokseen, että Kristuksen läsnäolo uskossa ei Lutherilla kuulu vanhurskauttamisen forensiseen puoleen, vaan se edellyttää prosessuaalisen ja kommunikatiivisen kokonaisnäyn. Näin hän tulee lähelle Mannermaan näkemyksiä ja onnistuu tietyllä tavalla liittämään ne imputaatiokeskusteluun – samalla irrottaen Lutherin imputaationäkemyksen forensisesta vanhurskaudesta ja liittäen sen Mannermaan luonnehtimaan Kristuksen läsnäoloon. Kristus kommunikoidaan siis uskovalle imputaation

mielessä Trento kokee itsensä yhteensopivaksi Augustinuksen ja Tuomaan kanssa.

²² Suomeksi näistä esim. Kuula 2001; Mustakallio 2007; Paavali valokeilassa 2008.

²³ Rolf 2008, 180-196. Eksegeettisenä taustana Rolf käyttää näissä jaksoissa Kochin (1991, 107-127) ”Gemeinschaftstreue”-käsitettä.

²⁴ Wright 2009, 96-99.

keinoin, mutta tämä imputaatio ei ole forensista, vaan prosessuaalis-efektiivistä.²⁵ Pidän tätä merkittävänä lisäoivalluksena nykyiseen Luther-tutkimukseen.

Ylipäättään Rolf löytää Lutherin imputaatioterminologiasta monia erilaisia merkityskenttiä. Forensisen ja kaupallis-kirjanpidollisen merkityksen lisäksi imputaatio voi Lutherilla olla myös *persoonallinen* (toisen virheitä ei ”lasketa” ystävyyden tms. nojalla, sillä persoona kokee olevansa toisiin sitoutuva subjekti), *hermeneuttinen* (oma kokemus voidaan ”lukea” suuremman tarinan osaksi niin että se korjaa kokemuksen uudeksi) tai peräti *mystinen* (ominaisuudet ja jopa identiteetti voi vaihtua ”hyväksilukemisessa”).²⁶ Pidän näitä tuloksia erittäin mielenkiintoisina, sillä ne näyttävät havainnollisesti, miten kreikan toteavaan tunnustamiseen pohjautuva sijaisuuden ja hyväksilukemisen ajatus ikään kuin kasvaa ja rikastuu latinalaisen imputaatiokäsitteen myötä. Lopputuloksena ei ole vain statuksen muutos, vaan forensista vanhurskauttamista laajempi muuttuminen ja paraneminen. Tietyllä tavalla Rolfin tulos tukee Wrightin varoitusta imputaation ”vaaroista”: kun vanhurskauttamista ruvetaan työstämään latinalaisen imputaatioajatuksen kautta, se erkanee puhtaasta oikeusterminologiasta prosessuaaliseen suuntaan.

Lutherilla efektiivinen vanhurskaus siis ikään kuin kasvaa imputaation forensisen kielen sisälle ja jopa sen varaan. Tämä ei kuitenkaan Rolfin mukaan tarkoita Augustinuksen *iustificatio*-ajattelun suoraa hyväksyntää. Rolf osoittaa, että Luther yhtäältä saa imputaatiokäsitteensä Augustinukselta, mutta samalla Luther erkanee Augustinuksesta havaitessaan imputaation persoonallisen ulottuvuuden. Karkeasti ottaen Augustinuksella vanhurskaus voidaan imputoida uskovaan epäpersoonallisesti, niin kuin neste vuodatetaan astiaan tai takki puetaan nukan päälle. Lutherilla puolestaan uskon vaatimus tarkoittaa aina kahden persoonan välistä suhdetta, jossa niin tuomarin kuin syytetyn tulee imputaation aktissa olla tietoisia persoonia.²⁷

Persoonasuhteen osalta Luther on tietenkin lähempänä oikeussaliajattelua kuin Augustinus, sillä nukkeja ja astioita ei voida oikeudessa imputoida vanhurskaiksi. Persoonasuhte ei kuitenkaan Rolfin mukaan redusoidu forensiseksi suhteeksi, sillä siihen liittyy jotakin sellaista, mitä kutsutaan henkilökohtaiseksi omaksumiseksi (saks. *Aneignung*).²⁸

²⁵ Rolf 2008, 214-234.

²⁶ Rolf 2008, 27.

²⁷ Rolf 2008, 33-40.

²⁸ Termistä Ringleben 1983 – itse termi on vasta 1800-luvulta, mutta ilmiö näkyy

Oikeussalissa syytteistä vapautettu voi heti salista poistuttuaan unohtaa koko istunnon (mikäli hän edes saliin saapuu). Sen sijaan *imputatio fidei* edellyttää, että uskova jollain lailla henkilökohtaisesti ja jatkuvasti kokee juuri itse osallistuvansa tapahtumaan.

Luther ja uskon omakohtaisuus

Moni tutkija on havainnut uskon henkilökohtaisuuden ulottuvuuden Lutherin teologiassa. Lennart Pinomaa kiinnittää Lutherin siksi pietismiin ja Kierkegaardiin, Paul Hacker puolestaan pitää Lutheria tästä syystä ongelmallisena subjektivistina.²⁹ Yleisesti tutkijat ajattelevat, että Luther korostaa omintakeisesti ajatusta uskonnon tulosta todeksi ”juuri minulle” tai ”minun omakseni”, mutta käsitykset tämän korostuksen teologisista syistä vaihtelevat suuresti. Sibylle Rolf liittää henkilökohtaisuuden korostuksen vakuuttavalla tavalla forensiseen vanhurskauttamiseen ja sen käsitykseen ihmisestä persoonana ja subjektina.³⁰

Henkilökohtaisuuden ulottuvuus, joka näkyy myös esimerkiksi Lutherin sakramenttiteologiassa, muodostaa mielenkiintoisen vastapuolen tahdon voimattomuudelle: ihminen ei pysty hyvään, mutta hän ei myöskään pysty jättämään omaa subjektiuttaan ja henkilökohtaisuuttaan, muuttumaan nukeksi tai astiaksi. Voi olla, että Lutherin imputaatiokäsitteessä kuultaa näiltä osin paluu Paavalin *logizomai*-termiin siinä mielessä, että Jumalan toteavan tunnustuksen myötä ihmisen henkilökohtainen, uskossa syntyvä sitoutuneisuus jollain lailla pysyy voimassa. ”Omakohtainen usko” nähdään protestantismissa herkästi vain herätyskristilliseksi individualismiksi, mutta sen reformatorisena juurisyynä on nähdäkseni laajempi consider as –tyyppisestä huomioiduksi tulemisesta heräävä henkilökohtainen subjektius.

Ilmiö kaipaa monestakin syystä laajempaa tutkimusta. Olen itse kiinnittänyt huomiota Lutherin mutkattomaan *accipere*-verbin käyttöön: vaikka tahto on sidottu, uskova ottaa

Lutherilla ilmauksina ”mein eigen” ym. Latinan *appropriatio* lähestyy samaa ilmiötä hieman eri suunnalta.

²⁹ Pinomaa 1952: teoksen saksalainen laitos vaikutti merkittävästi maailmanlaajaan Luther-tutkimukseen. Hacker 1966: tätä antiiekumeenista teosta paavi Benedictus XVI on erityisesti suositellut katolilaisten luettavaksi.

³⁰ Myös esim. Bayer 2003 esittää tasapainoisia huomioita Aneignung-tematiikasta.

asioita vastaan suhteellisen avoimesti ja vapaasti.³¹ Eräs avain ilmiöön näyttää olevan Lutherin iskulause *fides facit personam*, usko tekee persoonan.³² Sen mukaan henkilökohtainen osallisuus syntyy juuri uskon lahjasta, joka siirtää ihmisen lihasta henkeen ja kuolemasta elämään. Ingolf Dalferth puhuu jopa sitä edeltävästä ”tuhonlahjasta”³³, joka kuolettaa vanhaa ihmistä ennen kuin uskon subjektius voi syntyä. Dogman kielellä tuhonlahja olisi (i) *non-imputatio peccati* (ei sentään *amputatio*!) ja uskonlahja (ii) *imputatio fidei*. Tuhonlahja kenties imputoidaan jossain määrin epäpersoonallisesti, mutta uskonlahja, Dalferthia lainatakseni, ”mahdollistaa itse oman vastaanottonsa”³⁴ synnyttäessään persoonan.

Kun Jumala ”lukee” uskonlahjan vanhurskaudeksi, hän voi kohdella ihmistä forensisesti juuri siksi, että uskonlahjan myötä on syntynyt subjektius ja persoonallisuus, joka tekee ihmisestä vähintään oikeustoimikelpoisen. Tässä aika jyrkässä mielessä ”usko tekee persoonan”. Lisäksi voi ajatella, että Lutherin korostama ”juuri minulle” ja ”minun omakseni” on nimenomaan tätä uskonlahjassa syntyvää omakohtaisuutta ja piittaamattomuudesta luopumista.

Vanhurskauttaminen syntien anteeksiantamisena

Kristikunnassa vallitsee huomattavan laaja yksimielisyys siitä, että jumalattoman vanhurskauttaminen on perusluonteeltaan syntien anteeksiantamista. Tämä on äärimmäisen tärkeää, sillä vanhurskauttaminen tulee sen myötä uskontunnustuksen ja Isä meidän –rukouksen teemaksi sekä jumalanpalveluksen perussisällöksi. Olisi outoa, jos keskeisenä opinkohtana pidettäisiin asiaa, jota ei mainita kirkon käsikirjoissa. Lisäksi anteeksiantamisella on huomattava elämäntarkoituksellinen merkitys: se on ensimmäisiä asioita, joita lapselle uskontokasvatuksessa opetetaan, ja viimeisiä asioita, joista ihminen huolehtii ennen kuolemaansa.

Mutta mitä on itse anteeksiantaminen? Kreikan ja latinan verbit (*aphiêmi*, *remitto*) tarkoittavat kirjaimellisesti poislähtämistä ja niihin liittyy selän taakse kätkemisen sekä ei-muistamisen ulottuvuuksia. Tässä mielessä ne tulevat lähelle forensista syntien non-

³¹ Saarinen 2010.

³² WA 39/1, 283,18-19

³³ Dalferth 2009, 53-54, joka antaa esimerkkejä Lutherin *destruere*-verbin käytöstä. Teemasta myös Juntunen 1996.

imputaatiota, ja anteeksiantamisen ymmärretäänkin toisinaan olevan luonteeltaan oikeudellista. Toisaalta anteeksiantamisen keskeiset Uuden testamentin merkityskentät eivät ole juurikaan oikeudellisia. Keskeisiä merkityskenttiä ovat rinnastukset Jeesuksen parantamistoimeen, lian poissiivoaminen esimerkiksi kasteveden avulla (Apt. 22:16) sekä erilaiset veloista ja orjuudesta vapauttamiset.³⁵

Näistä kaksi ensimmäistä merkityskenttää ovat pikemmin efektiivisiä kuin forensisia, ja kolmas merkityskenttäänkin on pikemmin taloudellinen (tai jopa poliittinen esim. Luuk. 2:74-77) kuin oikeudellinen. Forensisuus ei näin liity mitenkään itsestäänselvästi teologiseen anteeksiannon käsitteeseen. Silti on kysyttävä, missä mielessä oikeudellinen armahdus ja amnestia muistuttavat kristillisen teologian armoa ja anteeksiantamista. On totta, että anteeksiantava ei-muistaminen lähenee amnestiaa, joka sekin on eräänlaista muistinmenetystä.

Oikeudellisen amnestian taikka armahduksen osalta puolustan kantaa, jonka mukaan siinä on kyse unohduksesta, joka on erilainen kuin forensisen vanhurskauttamisen aikaansaama statuksen muutos tai syyllisen hyväksi luettava anteeksianto.³⁶ Amnestiassa ei lueta taikka tunnusteta syyllisen hyväksi mitään, vaan todetaan rangaistuksen unohtaminen, joka on vielä eri asia kuin rikoksen unohtaminen. Antaessaan elinkautisvangille amnestian oikeusvaltion hallitsija ei vaadi unohtamaan rikosta eikä hän lue murhaajan hyväksi mitään suorituksia, ansioita, lunnaita tai statuksia, vaan hän yksinkertaisesti unohtaa rangaistuksen enemmän toimeenpanon.

Eräiden Trenton konsiilin luterilaisiin kohdistamien hylkäystuomioiden pontimena näyttää olevan epäily siitä, että luterilaiset ymmärtävät vanhurskauttamisen kapean amnestian tavoin. Tarkastelkaamme seuraavaa oppituomiota:

”Jos joku sanoo ihmisen tulevan vanhurskaaksi ... niin ... että hänelle pelkästään annetaan synnit anteeksi ilman sitä armoa ja rakkautta, jonka Pyhä Henki heidän sydämiinsä vuodattaa ... tai sitten, että ihmiset vanhurskauttava armo on pelkkä Jumalan suosiollisuus; hän olkoon erotettu.”³⁷

³⁴ Dalferth 2009, 54.

³⁵ Tästä ja jatkosta laajemmin Saarinen 2005, 59-79, joka eksegeettisesti perustuu teoksiin Sünde 1996 sekä Schenker 2002.

³⁶ Teemasta myös Saarinen 2000.

³⁷ Tridentinum 1984, 45-46, art. 11.

Kanta voi tuntua oudolta, sillä edellä totesimme Augustinuksen ja Tuomas Akvinolainenkin opettavan vanhurskauttamisen olevan syntien anteeksiantamista. Tuomitussa kannassa anteeksianto ja armo kuitenkin redusoituvat pelkäksi amnestiaksi taikka muistinmenetykseksi niin, että armo kuihtuu hallitsijan mielivallaksi, joka ei millään lailla muuta rikollisen statusta taikka paranna häntä, vaan pelkästään unohtaa rikoksen. Lisäksi voidaan todeta tietynlaisen henkilökohtaisuuden vaatimus: pelkkä toisen suosion kohteena oleminen ei uskonnossa riitä.

Anteeksiantaminen: unohtamisesta muistamiseen

Tietenkään luterilaisten forensinen vanhurskauttamisoppi ei koskaan ole tarkoittanut sitä, että Jumala vain menettää muistinsa tai että ihminen ei itse millään lailla tajua asiaa. Vaikka syntinen vapautetaan oikeusistumessa ja on sen jälkeenkin syntinen ja vanhurskas, kohdistuu häneen tärkeällä tavalla statuksen muutos, joka ei ole unohtamista. Päinvastoin, juuri luterilaiset ovat ”samalla kertaa vanhurskas ja syntinen” –opissaan korostaneet muita kristittyjä enemmän sitä, että anteeksiannettukin pahuus jää henkilökohtaisen muistin prosessoitavaksi ja jossain mielessä ihminen jatkaa syntisenä. Vaikka katolilainen ja luterilainen syntikäsitteet eroavat jossain määrin, yllämainittu oppituomio tuntuu osuvan vain kapeaa amnestiaa edustavaan positioon, jollaista ei ole kristikunnassa kannatettu.

Anteeksiantaminen on nykyisessä poliittisessa ja yhteiskunnallisessa keskustelussa erittäin paljon ruodittu teema.³⁸ Keskustelu osoittaa selvästi, että varsinaista anteeksiantoa ei saada aikaan pelkästään forensisin keinoin, vaikka tuomioistuinmenettelyt kuuluvat osana anteeksiannon työstämiseen. Jo ei-uskonnolliseen anteeksiantoon tarvitaan myös poliittisia ja viime kädessä persoonallis-efektiivisiä ulottuvuuksia. Unohtamisen ja amnestian lisäksi nimenomaan uhrien ja väärin tekojen jatkuva muistaminen on tällöin olennaista³⁹, samalla kun muistoista irti päästämistä, remissiota, myös tarvitaan.

Teologinen anteeksiantamisen käsite toteaa nämä saman asian eri puolet kenties vielä vahvemmin, kun se Uudessa testamentissa kytkeytyy parantamiseen, liian poissiivoamiseen ja sorrettujen vapautukseen ikeestä. Isä meidän –rukouksessa anteeksiantamisen tärkeänä komponenttina on lisäksi henkilökohtainen sitoutuminen persoonien välisiin suhteisiin. ”Me

³⁸ Hyvä uusi suomalainen johdatus on Löfström – Ahonen 2012. Aiheen klassikko on Tutu 2001.

³⁹ Laajemmin esim. Saarinen 2005, 74-76.

ja meitä vastaan rikkoneet” eivät rukouksessa ole keskenään forensisessa suhteessa, silmät sidottuina tekojen vaakaa punniten tai tuomarille kirjelmöiden, vaan kyseessä on persoonien välinen, redusoitumaton vuorovaikutus.

Luterilainen teologia on perinteisesti kytkenyt syntien anteeksiantamisen ja forensisen vanhurskauttamisen yhteen. Kytkös on perusteltu, mutta sitä on samalla höllättävä, jotta amnesian harhalta vältytään ja jotta nähdään uusitamentillisen anteeksiantamisen käsitteen monet ulottuvuudet. Nähdäkseni Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista onnistuu kytköksen hölläämisessä hyvin, kun se toteaa anteeksiannossa samalla tapahtuvan vapautuksen ja uuden elämän lahjan.⁴⁰ Jumalan suosiota ja anteeksiantamisen julistamista ei kielletä, mutta nämä asiat kytkeytyvät henkilökohtaisuuteen ja elämän uudistumiseen.

Anteeksiantamisessa näin ikään kuin forensisen kuoren, poislähtettämisen ja tietynlaisen muistamattomuuden, alta paljastuu runsas ja monivivahteinen sisältö. Forensista kuorta ei pidä kuitenkaan tästä syystä väheksyä, sillä syntien non-imputaatio on ikään kuin lähtöruutu ja etumerkki syvemmälle anteeksiantamuksen merkityksen pohdinnalle. Vanhurskauttaminen on läntisessä perinteessä lähtökohtaisesti remissiota, mutta juuri lähtökohtana se johtaa amnestiaa huomattavasti pidemmälle.

Tunnustaminen, statuksen antaminen ja oikeuttaminen

Olen edellä kuvannut forensista vanhurskauttamista ”toteavaksi tunnustamiseksi”, jossa tapahtuu kohteen statuksen muutos. Kuvaus nojautuu eksegetiikkaan ja kreikan sekä latinan sanojen merkityksiin. Intressini tällaiseen määrittelyyn nousee lisäksi siitä havainnosta, että keskustelu forensisen vanhurskauttamisen luonteesta sisältää rinnakkaisia piirteitä nykyfilosofiassa ja sosiologiassa suosittuun keskusteluun ”tunnustamisesta” (recognition, Anerkennung). Tässä keskustelussa on jopa sorvattu oma oppi oikeuttamisesta (Rechtfertigung, justification). Ensin itse tunnustamisesta.

Uushegeliläinen filosofi Axel Honneth lanseerasi 1990-luvulla käsityksen, jonka mukaan ihmisten yhteiskunnalliset perusstatukset syntyvät ja kehittyvät toisten ihmisten ja ryhmien meihin kohdistamien tunnustamisen aktien välityksellä.⁴¹ Ankarimmassa muodossaan tämä voisi tarkoittaa, että persoonat ja yhteisöt eivät ole mitään muuta kuin toisten niihin

⁴⁰ Ekumeeninen työkirja 1998, 120-121, art. 22-23.

kohdistamien odotusten ja hyväksyntien aikaansaamia statuskimppuja. Yleensä tunnustamisteoriaa kuitenkin käytetään kansantajuisemmassa muodossa, jonka mukaan meitä ja yhteisöjämme olennaisesti värittävät toisten meille antamat suopeat hyväksynnit ja tietenkin myös niiden kääntöpuolet, ulossulkemiset.

Hegelin lisäksi Honneth käyttää runsaasti psykologiaa, erityisesti Donald Winnicottia.⁴² Honnethin mukaan ihmisellä on kolme elämänpiiriä, perhe, yhteiskunta ja työelämä, joissa kaikissa hän kaipaa ja saa tunnustusta. Pieni lapsi kehittää itsetuntonsa ja emootionsa vanhemmilta saamansa rakkaudellisen tunnustuksen myötä. Kansalaisesta tulee yhteiskunnassa aikuinen persoona sen kunnioittavan tunnustuksen (respect) myötä, jota oikeusvaltio häneen kohdistaa erityisesti lain keinoin. Työelämässä henkilö saa arvostavaa tunnustusta (esteem) kyvyistään, jotka tekevät hänestä subjektin. Elämänpiirejä ei voi täydelleen korvata toisillaan, ja tunnustus kussakin niistä on omanlaistaan: esimerkiksi oikeusvaltion respektin tulisi olla kaikille samaa, työelämän arvostuksen taas yksilöllisesti vaihtelevaa.

Honnethin ja samoista asioista kirjoittaneen Charles Taylorin⁴³ vaikutuksesta tunnustamisen teoria on usein länsimaissa otettu monikulttuurisen yhteiskunnan ymmärtämistä jäsentäväksi tekijäksi. Sillä selitetään esimerkiksi yhdenvertaisen kohtelun (respect) ja kulttuurisen erityisarvostuksen (esteem) yhtäaikaista mekanismeja. Tärkeä sovellusalue on niin kutsuttu identiteettipolitiikka.⁴⁴ Sillä tarkoitetaan mekanismeja, joiden kautta uudet ryhmät, esim. vähemmistöt tai maahanmuuttajat, hankkivat itselleen kunnioituksen ja arvostuksen statuksia yhteiskunnassa.

Uskontojen kysymyksiä on toistaiseksi sovellettu tunnustamisen teoriaan vain vähän. Nähdäkseni uskonnot ovat kuitenkin monesta syystä tunnustamisen kannalta kiinnostavia ilmiöitä. Lähi-idän uskontoihin on vanhastaan kuulunut ajatus siitä, että yksilöt ja ryhmät saavat statuksensa ja koko olemisensa toisten tahojen niihin kohdistamista toimenpiteistä käsin, luomisesta ja erilaisista jäseniksiottamisista alkaen. Viime kädessä Jumala antaa näitä statuksia ihmisille ja yhteisöille.

⁴¹ Honneth 1994. Selkeä johdatus seuraavassa kerrottuun on Thompson 2006.

⁴² Esim. uusimmassa teoksessaan, englanniksi Honneth 2011.

⁴³ Taylor 1994. Thompsonin (2006) mukaan Taylorin käsitteet politics of universalism ja politics of difference vastaavat pitkälti Honnethin respect- ja esteem-ulottuvuuksia.

⁴⁴ Identiteettipolitiikasta esim. Fraser & Honneth 2003.

Forensinen vanhurskauttaminen on kristinuskossa keskeinen mekanismi, jolla Jumala varustaa ihmisen uskonnollisella statuksella. Reputaation aktissa Jumala toteaa ja tunnustaa ihmisen uskonnolliseen elämänpiiriin kuuluvaksi. Forensisen ulottuvuuden lisäksi tämä akti voi sisältää rakkaudellis-emotionaalisia (”sinä olet Jumalan perheväkeä”) tai myös yksilöllisiä (”minä olen sinut nimeltä kutsunut”) status-piirteitä. Hiukan liioitellen voidaan sanoa vanhurskauttamisen toteuttavan kristinuskon identiteettipolitiikkaa.

Karkeita rinnastuksia tärkeämpää on todeta, kuinka Honnethin teoria onnistuu antamaan statuksien muutokselle tärkeän konkreettisen roolin: statukset eivät ole pelkkiä oikeudellisia fiktioita eivätkä toisaalta ihmisen varsinaisen luonteen muuttumisia. Kyseessä on heteronominen, ulkoa päin asetettu mutta silti jollain lailla käytännöllisesti merkittävä muutos. Statuksia muuttamalla voidaan luoda ihmiselle itsetuntoa tai viedä se häneltä, luoda uusia ryhmiä ja yhteisöjä tai kieltää niiden olemassaolon oikeutus.

Oikeuttaminen yhteiskunnallisena käsitteenä

Koska tunnustamisen ja statuksen muutos on niin lähellä vanhurskauttamisen/ oikeuttamisen ajatusta, ei ole ihme että Honnethin työtoveri Rainer Forst on esittänyt laajan teorian siitä, miten yhteiskunnassa toimijat voivat oikeuttaa omat näkemyksensä ja toisten kohtelun.⁴⁵ Forstin näkemyksen ymmärtämiseksi pitää ensin hiukan miettiä oikeuttamisen (saks. Rechtfertigung) käsitteen yleisiä, ei-uskonnollisia piirteitä.

Arkikielellä puhumme oikeutetusta väitteestä taikka kohtelusta. Tiedollinen oikeutus on hyvien perustelujen ja todistusaineistojen esittämistä kannatetulle väitteelle. Moraalisten ja poliittisten vaatimusten sekä toisten kohtelun oikeuttaminen on tätä monimutkaisempaa. Tiedollisten perusteiden lisäksi tarvitaan jotain sellaista, mitä voidaan kutsua tahdollisiksi perusteiksi ja oikeutuksen komponenteiksi.⁴⁶ Tahdottavat asiat muodostavat tyypillisesti päämääriä ja niiden mukaisia normeja, jotka eivät ole ahtaasti tiedollisia. Näin esimerkiksi lähetystyön oikeutus voidaan perustaa tahtoon auttaa ja ajatukseen kyseisen toiminnan normatiivisesta luonteesta. Vaikka lähetystyön juurisyitä ei voida tieteellisesti todistaa, ne voidaan oikeuttaa omissa puitteissaan.

⁴⁵ Forst 2007 (on engl.).

⁴⁶ Forst 2007, 31.

Moraalinormit eivät ole vain tiedollisia, mutta Forst haluaa kytkeä ne tietoon toteamalla, että moraalinnormien tulee olla sellaisia, etteivät ne ole järkevästi (so. yleispätevästi) kumottavissa. Oikeutettujen normien ja päämäärien ei siis tarvitse olla järkeviä, mutta ne eivät saa osoittautua tiedollisesti tai muuten yleispätevästi kestävämmiksi, siis epäoikeudenmukaisiksi.⁴⁷ Sinun tarvitse saada ateistia vakuutetuksi lähetysnäkyksi kaikenkattavasta oikeutuksesta, mutta sinun tulee kyetä osoittamaan, että kyseinen toiminta ei omissa puitteissaan ole epäoikeudenmukaista tai huijaavaa.

Forstin tavoitteena on luoda sellainen ihmisoikeusteoria, joka kestäisi vastaväitteet ihmisoikeuksien kulttuurisidonnaisuudesta ja valtapyyteistä. Hän haluaa korvata näille vastaväitteille alttiit pitkät perusoikeuksien luettelot näkemyksellä, että pohjimmiltaan ihmisillä on vain yksi perusoikeus. Tämän perusoikeuden mukaan jokaisella on oikeus saada tietoonsa häneen kohdistettavien toimien oikeutus.⁴⁸ Jos esimerkiksi joudun maksamaan veroa, ei minun oikeutettuun kohteluuni riitä lakiluettelo valtion veronkanto-oikeudesta ja yksilön veronmaksuvelvollisuudesta. Sen sijaan minulle tulee selvittää, mihin veronkannon oikeutus perustuu. Jos tuo selvitys on yleispätevästi kestävä, veronkannon normi kumoutuu.

Pyrkimys korvata perusoikeuksien luettelo yksinkertaisella ”oikeudella [minua koskevien toimien järkevään] oikeuttamiseen” on niin kunnianhimoinen, että monien lisäehtojen asettaminen on selvästi tarpeen, ennen kuin pyrkimys käy ymmärrettäväksi. Jokaisen meistä tulisi pyrkimyksen mukaan kyetä ottamaan vastaan hyvä selitys siitä, miksi minuun kohdistetut toimet eivät ole epäoikeudenmukaisia. Ajatus edellyttää etevien selittäjien ja hyvien kuuntelijoiden ihanteellistetun yhteisön. Sen taustalla hämmöittää Jürgen Habermasin malli järkevästä kommunikaatiosta sekä John Rawlsin oikeudenmukaisuusteoria.⁴⁹

Toinen edellytys, jonka Forst lausuu selkeästi julki, on ajatus yksilön persoonallisen autonomian tunnustamisesta.⁵⁰ Ajatus nojaa Axel Honnethin tunnustusteorian mukaisen oikeusvaltion respect-olotilavuuteen, jonka puitteissa jokainen meistä on tunnustettu itsekunnioitusta nauttivaksi persoonaksi. Tällaista persoonaa ei saa pakottaa mihinkään, vaan hänen oikeutensa on tulla kuulluksi itseään koskevissa asioissa siten, että häntä koskevien

⁴⁷ Forst 2007, 35-36, 81-82.

⁴⁸ Forst 2007, 36-38, 293-300.

⁴⁹ Forst 2007, esim. 35, 328.

⁵⁰ Forst 2007, esim. 70, 300.

toimien oikeutus kerrotaan hänelle. Mikäli tuo oikeutus osoittautuu järjettömäksi tai epärealistiseksi, hän voi olla suostumatta kyseiseen toimeen.

Forstin oikeutusopin tarkkaan arviointiin ei tässä ole mahdollista ryhtyä. Yhtäältä se noudattaa nykypäivän länsieurooppalaista oikeustajua, jossa ”asiakkaalle” pitää selittää häneen kohdistetun toiminnan perusteet. Toisaalta se kuulostaa varsin ihanteelliselta olettaessaan, että yhteiskunta sekä välttää järjettömyyksiä ja epärealisuutta että onnistuu vakuuttamaan ihmiset siitä, että heitä on kohdeltu oikeutetusti. Perusoikeusluetteloita tarvitaan yhä – toisaalta ajatus niiden takaisesta ”oikeuttamisen oikeudesta” on älyllisesti kiehtova oppi, joka yhdistää yksittäiset oikeusnormit yleisempään järjellisyiden ja moraalisen kohtelun kehukseen.

Oikeutusajattelun suhde vanhurskauttamiseen

Teologina haluan erityisesti arvioida sitä, onko Forstin ajattelussa mitään syvempiä rinnakkaisuuksia teologiaan kuin termi *Rechtfertigung*, oikeutus.

Kielteisen vastauksen puolesta puhuu ennen muuta toimijoiden positoiden erilaisuus: uskonnossa Jumala oikeuttaa ihmisen, kun taas yhteiskunnassa viranomainen tms. oikeuttaa meille ne perusteet, joilla meitä kohdellaan. Uskonnossa voidaan kuitenkin kysyä, onko Jumalallekin olennaisinta ihmisen tietynlainen kohtelu, esim. hänen pelastamisensa, niin että vanhurskauttamisoppi on ikään kuin logoksen keinoin tapahtuva selitys tälle kohtelulle. Wrightin vertaus ohjauspyörästä ja autosta muistuttaa tätä tapaa: ohjauspyörä ei esineenä ole juuri mitään, mutta auton toiminnan logoksena lähes kaikkea. Myös Luther Roomalaiskirjeen luentojen Abraham-kohdissa puhuu ”Jumalan vanhurskauttamisesta” sellaisessa merkityksessä, että ihmisen tulee käsittää miksi Jumala toimii niin kuin toimii.⁵¹ Hiukan banaalisti voisi todeta, että hyvin kommunikoivan viranomaisen tavoin Herra selittää päätöksensä oikeutuksen 1. Moos. 15:6 (KR 1938): ”Abram uskoi Herraan, ja Herra luki sen hänelle vanhurskaudeksi.”

Myös paljon keskusteltu ilmaus ”Jumalan oikeudenmukaisuus/vanhurskaus” saattaa olla avoin kysymykselle Jumalan toimien oikeutuksesta. Wright toteaa ilmauksen kuvaavan

⁵¹ WA 56, 228-229. Suom. Luther 1983, 82-83.

vanhurskauttavan toiminnan lisäksi myös Jumalan luonteenpiirrettä.⁵² Tällöin voidaan ajatella vanhurskauttamisopin selittävän ihmisille sitä, miten Jumala on oikeudenmukainen pelastustoimessaan. Näin vanhurskauttamisoppi antaa ikään kuin oikeutuksen sille, miksi ja miten Jumala pelastaa ihmisiä.

On varsin monimutkaista vastata siihen, kuinka pitkälle tällainen rinnastus kantaa. Joka tapauksessa rinnastuksen keskeisenä edellytyksenä on vanhurskauttamisen kohteen siirtäminen: Jumala ei suoraan oikeuta ihmistä, vaan hän oikeuttaa sen kohtelun, joka ihmisen osaksi tulee. Siirros arveluttaa, sillä uskonnon perinteisessä puhettavassa Jumala vanhurskauttaa syntisen ihmisen.

Toisaalta perinteiseen puhetapaankin sisältyy varsin iso merkityksen ongelma. Voimme oikeuttaa näkemyksiämme tai sen, miten toisia kohtelemme, mutta puhe toisen ihmisen oikeuttamisesta ei tunnu kielen normaalikäytön mukaiselta. Ihmisiä voidaan pelastaa tai armahtaa, heille voidaan antaa anteeksi ja heille voidaan lahjoittaa uusia statuksia tai konkreettisempiäkin asioita. Mutta mitä tarkoittaa se, että toinen ihminen oikeutetaan? Eikö sillä varsinaisesti tarkoiteta, että toista ihmistä kohdellaan jollain kielen mukaisella tavalla (pelastetaan, armahdetaan tms.), ja tämä kohtelu sitten oikeutetaan tiedollisia ja tahdollisia perusteita kertomalla?

Vanhurskauttamisopin tietynlainen hämäryys ja käsittämättömyys ei nähdäkseni johdu vain vanhanaikaisista sanoista, vaan itse ilmiö, ihmisen oikeuttaminen, tuntuu jollain lailla epäkielelliseltä. Uskon kieli lieventää ongelmaa puhumalla ”syntisen” tai ”jumalattoman” vanhurskauttamisesta, mutta näissäkin ilmauksissa vähintään kielellisesti oikeutuksen kohteena on persoona eivätkä toimenpiteet tai pelkät ominaisuudet. Puhe syntisyyden oikeuttamisesta olisi hieman ymmärrettävämpää, mutta siinä taas merkitys muuttuu.

Ilmiön eksegeettiseen pohdintaan en voi nyt mennä; totean vain, että esimerkiksi Wrightin edellä kuvattu argumentaatio tekee sulavan siirroksen ihmisen vanhurskauttamisesta ihmisen kohteluun (uuden statuksen antaminen) ja tämän kohtelun oikeuttamiseen (uskollisuuden tähden). Kaikista edellämainituista syistä kallistun itsekin näkemykseen, jonka mukaan ”ihmisen vanhurskauttaminen” on eräänlainen pakattu ilmaus, jolla auki purettuna viitataan ihmisen kohteluun ja tämän kohtelun oikeuttamiseen.

⁵² Wright 2009, 46-47.

Oikeutettu kohtelu ja sen osapuolet

Teen tämän silti epävarmalla mielellä, sillä näkemyksessä forensinen arkikieli tuntuu puskevan alleen ilmoitetun kielen. Yhtenä vaihtoehtona on sanoa, että syntisen vanhurskauttamisessa kohde rehabilitoidaan taikka tehdään uudeksi. Tämä on kielen mukaista, mutta vie meidät juuri siihen ”vanhurskaaksi tekemiseen”, jota forensinen puhe monien mukaan haluaa välttää. Toisena vaihtoehtona olisi sanoa, että ihmisen vanhurskauttaminen on uskonnollista kieltä, jonka ei ole tarkoituskaan olla kielen mukaista tai logoksen avulla ymmärrettävää. Tämä tuntuu vielä huonommalta vaihtoehdolta. Lisäperusteena valitulle linjalle on sekin, että klassiset tekstit, kuten Tuomas ja Luther, varsin usein puhuvat ihmisen kohtelun oikeutuksesta ja jopa Jumalan toiminnan oikeutuksesta.

Forstin oikeutusoppi ei ole teologinen, mutta se onnistuu siis haastamaan teologin oman kielenkäyttönsä pohdintaan. Mikäli halutaan pitää yllä siltä forensiseen kieleen, on hyväksyttävä oikeudelliseen kohteluun perustuva rinnastus, tietoisena sen ongelmista. Itse rinnastus on nähdäkseni savijaloistaan huolimatta hyödyllinen ja valaiseva, sillä sen myötä vanhurskauttamisesta tulee ikään kuin oikeusperusteluja valaiseva oppi. Ihmisen kohtelua ja Jumalan toimintaa pyritään selittämään, samalla olettaen että imputaatio taikka *logizomai-*verbillä ilmaistu toteava tunnustus on jollain lailla ihmiselle logoksen keinoin avattavissa.

Tietenkin opimme Forstilta myös sen, että tahdolliset perusteet eivät riitä selittämään, miksi juuri näin on parasta. Oikeutettu kohtelu liittyy norminmukaisuuteen ja tasapuolisuuteen; päättäjän tahto on vapaa näissä puitteissa. Ihmisen osa on ottaa vastaan päätökset silloin, kun yleiset ehdot täyttyvät ja ne on hänelle selitetty. Luther kuvaa tätä uskonvanhurskauden puolta Kristityn vapaudesta –teoksessa seuraavasti:

sielu lujasti uskoessaan Jumalan sanaan pitää Jumalaa totuudellisena, hurskaana ja oikeamielisenä, ja siten se osoittaa hänelle suurinta mahdollista kunniaa. Sillä silloin ihminen myöntää hänen olevan oikeassa, jättää hänelle oikeuden, kunnioittaa hänen nimeään ja antaa hänen kohdella itseään, niin kuin hän tahtoo.⁵³

Reilun kohtelun ja sen oikeuttamisen lisäksi toinen rinnakkaisuus forensisen vanhurskauttamisen ja nykyisen oikeutusopin välillä voidaan nähdä persoonan käsitteessä. Tämä on edellistä vaatimattomampi, mutta samalla vahvemmilla jaloilla seisova ja sellaisena

⁵³ StA 2, 274. Suom. Luther 1981, 26.

tärkeä rinnakkaisuus. Justifikaation tapahtumassa niin toimijan kuin kohteen pitää olla ajattelukykyinen persoona, joka nauttii respektiä siinä määrin, että hänet tunnustetaan oikeushenkilöksi ja pätevän oikeudenkäytön kohteeksi. Tässä mielessä tiukasti forensinen vanhurskauttamisoppi – ehkä vastoin luterilaista intentiota – antaa syytetylle melkoisen tunnustuksen.

Tämä tunnustus on yhteydessä aiemmin hahmottamaani Aneignung-teemaan, käsitykseen persoonan omakohtaisesta sitoutumisesta vallitsevaan tilanteeseen. Käsityksen osalta reformaatio yhtyy modernin ihmisen itseymmärrykseen.

Forstin ja muiden teoreetikkojen perusoikeuskäsityksen valossa voidaan toki myös väittää, että käsitys persoonan omakohtaisesta itseystä on kaikkien aikojen ja kaikkien kulttuurien luovuttamaton osa, vaikkei se kaikkialla olisikaan tematisoitunut yhtä vahvasti. Väite voi olla hieman imperialistinen – toisaalta väitteen kiistäminen on synnynnäisten ja luovuttamattomien ihmisoikeuksien puolustamisen kannalta vielä ongelmallisempaa.

Forensisen vanhurskauttamisen käsityksellä ihmisestä näyttää joka tapauksessa olevan rinnakkaisuuksia nykypäivän ihmisoikeuksien syvärakenteisiin, erityisesti käsitykseen ihmisestä persoonana ja subjektina. YK:n ihmisoikeuksien julistuksen 6. artikla ilmaisee asian tunnetusti näin: ”Jokaisella ihmisellä on kaikkialla oikeus siihen, että hänet henkilönä tunnustetaan [has the right to recognition] lain edessä.” Vain hieman hurskastellen voidaan kysyä, miksi aidon vanhurskauttamisopin puolustajat ja ihmisoikeusaktivistit eivät tosielämässä kohtaa samojen forensisten perusasioiden äärellä.

Kirjallisuus

AUGUSTINUS

In Joh. *In Johannis evangelium tractatus*. Patrologia latina (PL) 35.

BAYER, OSWALD

2003 *Martin Luthers Theologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.

DALFERTH, INGOLF

2009 Mere passive. Die Passivität der Gabe bei Luther. – *Word, Gift, Being*, ed. B. K. Holm & P. Widmann. Tübingen: Mohr Siebeck, 43-72.

EKUMEENINEN TYÖKIRJA

1998 Toim. R. Saarinen. Helsinki: MES.

EVANGELIUM BENEDICTUM

2013 *Siunattu evankeliumi: Katolisuus ja luterilaisuus Jeesuksen sanoman jäljillä*. Toim. T.

Junkkaala. Kauniainen: Perussanoma.

FORST, RAINER

2007 *Das Recht auf Rechtfertigung*. Frankfurt: Suhrkamp.

FRASER, NANCY & HONNETH, AXEL

2003 *Redistribution or Recognition?* London: Verso

HACKER, PAUL

1966 *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*. Graz: Styria.

HONNETH, AXEL

1994 *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt: Suhrkamp.

2011 *The I in We*. Cambridge: Polity.

JÜNGEL, EBERHARD

1998 *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*. Tübingen: Mohr Siebeck.

JUNTUNEN, SAMMELI

1996 *Der Begriff des Nichts bei Luther*. Helsinki: LAS.

KOCH, KLAUS

1991 *Spuren des hebräischen Denkens*. Neukirchen: Neukirchner Verlag.

KUULA, KARI

2001 *Paavali – kristinuskon ensimmäinen teologi*. Helsinki: Edita.

LÖFSTRÖM, JAN & AHONEN, SIRKKA

2012 *Voiko historiaa hyvittää? Historiallisten vääryyksien korjaaminen ja anteeksiantaminen*. Helsinki: Gaudeamus.

LUTHER, MARTTI

StA *Studienausgabe*. Berlin: Ev. Verlag.

WA *Werke, Weimarer Ausgabe*. Weimar: Böhlau et al.

1981 *Kristityn vapaudesta*. Helsinki: SLEY.

1983 *Valitut teokset 1-3*. Helsinki: WSOY.

MCGRATH, ALISTER

1986 *Iustitia Dei 1-2*. Cambridge: Cambridge University Press.

MUSTAKALLIO, ANTTI

2007 *Paavali*. Helsinki: WSOY.

PAAVALI VALOKEILASSA

2008 Toim. L. Aejmelaesus & A. Mustakallio. Helsinki: SES.

PINOMAA, LENNART

1952 *Lutherin kilvoitteleva usko*. Helsinki: WSOY.

RINGLEBEN, JOACHIM

1983 *Aneignung: die spekulative Theologie Sören Kierkegaards*. Berlin: de Gruyter.

ROLF, SIBYLLE

2008 *Zum Herzen sprechen. Eine Studie zum imputativen Aspekt in Martin Luthers Rechtfertigungslehre*. Berlin: Ev. Verlag.

SAARINEN, RISTO

2000 Gnade: Systematisch-theologisch – *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 3, 1032-1035.

2005 *God and the Gift*. Collegeville: Liturgical Press.

2010 The Language of Giving in Theology – *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 52, 268-301.

SCHENKER, ADRIAN ET ALII

2002 Vergebung der Sünden – *Theologische Realenzyklopädie* 34, 663-691.

SÜNDE

1996 *Sünde und Erlösung im Neuen Testament*, hg. H. Frankemölle. Freiburg: Herder.

TAYLOR, CHARLES

1994 *Multiculturalism and Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.

TEINONEN, SEPPO

1999 *Teologian sanakirja*. Helsinki: Kirjapaja.

TIETZ, CHRISTIANE

2004 Rechtfertigung: Zum Begriff. *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 7, 98.

THOMPSON, SIMON

2006 *The Political Theory of Recognition*. Cambridge: Polity.

TRIDENTINUM

1984 *Trenton kirkolliskokouksen reformi- ja oppidekreetit sekä kaanonit*. Helsinki: MES.

TUNNUSTUSKIRJAT

1990 *Evangelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat*. Helsinki: SLEY.

TUOMAS AKVINOLAINEN

ST *Summa theologiae*. Barcelona: Bac.

TUTU, DESMOND

2001 *Anteeksiantaminen – tie tulevaisuuteen*. Hämeenlinna: Ajatus.

VAINIO OLLI-PEKKA

2004 *Luterilaisen vanhurskauttamisopin kehitys Lutherista Yksimielisyyden ohjeeseen*.

Helsinki: STKS.

VÄISÄNEN, MATTI

1997 Vanhurskaaksi Kristuksen tähden uskon kautta. – *Turhentuuko uskonpuhdistus?*, toim.

S. Kiviranta ja A. Laato. Kauniainen: Perussanoma, 6-33.

WRIGHT, TOM

2009 *Justification: God's Plan and Paul's Vision*. London: SPCK.

On Justification (In this number)

The article discusses three issues that are related to the so-called forensic justification. First, the Latin concept of imputation, as it appears in the texts of the Reformation, is argued to contain various non-forensic dimensions. This result is based on the recent study of Sibylle Rolf. Second, the concept of forgiveness is also argued to contain such dimensions of gift-giving and healing which cannot be reduced to a merely forensic theological concept. Third, the article investigates the current use of the notion of justification in social sciences (e.g., Rainer Forst), arguing that certain theological aspects of forensic justification display features that are parallel to, though not fully synonymous with, the philosophical use of the notion.